Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

Vol. 55, No. 1: Issue 132, Spring 2023, p.137-158

Online ISSN: 2538-3892

Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 23-05-2021 Revise Date: 18-12-2021 Accept Date: 28-02-2022

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.70216.1106

Article type: Original

Investigating the relationship between the word "Tasalom" and similar concepts

Dr. Fateme Fallah Tafti

Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Law Department, Allame Tabataba'i University, Tehran, Iran, **Email**: f.fallah@atu.ac.ir

Abstract

Conceptology and the correct understanding of words is a scientific discussion because understanding concepts plays a major role in judging scientific evaluations. The word "Tasalom" is one of the most widely used words in contemporary jurisprudential texts that identifying its position and how to use it can play an important role in understanding jurisprudential content and valuing it. In this article, in a descriptive and analytical way, we have tried to identify this concept and examine its relationship with other similar concepts such as consensus, non-contradiction, agreement, fatwa reputation, and necessity. According to research findings," Tasalom" in terms of burden of jurisprudential concept is different from all seemingly similar words.

Consensus requires the discovery of the infallible's opinion, and whether or not there is proof of the consensus is effective in its validity. Agreement and non-contradiction are either lower levels than consensus in the words of jurists, or a word synonymous with consensus that must meet the conditions of consensus. Fatwa reputation is also out of comparison with "Tasalom" due to the fact that its validity is lower than non-contradiction. The relationship between peace and jurisprudential necessity is also different, despite being more similar than others; Including in terms of comparative detail and inclusiveness in relation to all branches, the fact that the issue is certain in the eyes of the jurist who claimed "tasalom", and also its inclusiveness in relation to principle issues of principle in addition to jurisprudence. As a result, "tasalom" has no semantic affinity or synonymy with any of the mentioned concepts

Key words: Tasalom, consensus, agreement, non-contradiction, necessity, fatwa reputation

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۳۲ - بهار ۱۴۰۲، ص ۱۵۸ - ۱۳۷

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۹/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۹

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.70216.1106

بررسی نسبت واژه تسالم با مفاهیم مشابه آن

دکتر فاطمه فلاح تفتی

استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، عضو هیات علمی،دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، جمهوری اسلامی ایران

Email:f.fallah@atu.ac.ir

چکیده

مفهوم‌شناسی درست و فهم صحیح از لفظ، بحثی علمی است؛ ازآن‌رو که شناخت مفاهیم، نقش اصلی در ارزش‌یابی‌های علمی دارد. واژهٔ تسالم از کلمات پرکاربرد در متون فقهی معاصر است که شناسایی جایگاه و چگونگی کاربست آن می‌تواند نقش مهمی در فهم مطالب فقهی و ارزش‌گذاری راجع به آن داشته باشد. در این نوشتار به‌شیوهٔ توصیفی‌تحلیلی به بازشناسی این مفهوم و بررسی نسبت آن با مفاهیم مشابه دیگر نظیر اجماع، عدم خلاف، اتفاق، شهرت فتوایی و ضرورت پرداخته‌ایم. یافته‌ها بیانگر آن است که تسالم ازنظرِ بار مفهومیِ فقهی با تمام کلمات به ظاهر مشابه متفاوت است. اجماع نیاز به کاشفیت از رأی معصوم دارد و مدرکی‌بودن یا نبودن اجماع در حجیت آن مؤثر است. از اتفاق و عدم‌خلاف نیز یا مراتب پایین‌تر از اجماع در کلمات فقها اراده شده است یا کلمه‌ای هم‌معنای اجماع که می‌بایست شرایط اجماع را داشته باشد. شهرت فتوایی نیز به‌دلیل اینکه اعتبارش از عدم خلاف پایین‌تر است از مقایسه با تسالم خارج می‌شود. نسبت تسالم با ضرورت فقهی نیز با وجود شباهت بیشتر نسبت به بقیه تفاوت دارد؛ ازجمله ازنظرِ جزئیت تطبیقی و شمول نسبت به همهٔ فروعات، مسلّم‌بودنِ مسئله نزد خود فقیهی که ادعای تسالم کرده و نیز شمول آن نسبت به مسائل اصولی افزون بر فقهی. درنتیجه تسالم با هیچ‌کدام از مفاهیم یادشده قرابت معنایی یا ترادف ندارد.

واژگان کلیدی: تسالم، اجماع، اتفاق، عدم‌خلاف، ضرورت، شهرت فتوایی.

مقدمه

هر علمی دارای موضوعی است و موضوع یا موضوعات علمی نیازمند واژه‌هایی هستند که معرِّف آن‌ها باشد. علاوه بر این، در هر علمی واژگان در انتقال مفاهیم و اندیشه‌ها نقش اساسی دارند، به‌طوری‌که بدون استفاده از آن‌ها گفتگو ممکن نیست و انتقال میراث علمی و فرهنگی در پهنهٔ زمان غیرممکن می‌شود. در علم فقه نیز واژگانی وجود دارد که بازشناسی آن‌ها از یکدیگر و بیان حیطه و گسترهٔ آن‌ها در استنباط احکام می‌تواند کمک شایانی به فهم و استنباط احکام شرعی کند.

واژهٔ تسالم از واژگانی است که به‌طور مکرر در متون فقهی خصوصاً متون معاصر به کار برده شده است و همیشه این سؤال در ذهن دانش‌پژوهان مطرح است که واژهٔ تسالم چه بار معنایی را در بر دارد و تا چه حد می‌تواند در شمار ادلهٔ استنباط احکام قرار بگیرد؟ تفاوت آن با واژهٔ اجماع چیست و مفاهیم مشابه دیگر چقدر با دلیل تسالم هم‌پوشانی دارد یا اینکه آیا تسالم کاملاً با آن‌ها متفاوت است یا خیر؟ این سؤالات و سؤالات مشابه دیگر معلول آن است که این مفهوم به‌گونه‌ای نارسا تعریف شده و از مفاهیم مشابه بازشناسی نشده است. درحالی‌که تعریف باید به‌گونه‌ای باشد که فضای مفهوم به‌طور پایدار تثبیت شود تا همهٔ افراد از آن مفهوم فقط یک مطلب را بفهمند و امکان تغییر مفهوم و تعبیرهای گوناگون از آن وجود نداشته باشد.

این نوشتار به‌شیوهٔ توصیفی‌تحلیلی درصدد شناسایی مفهوم تسالم و بازشناسی آن از مفاهیم مشابه است. دربارهٔ این موضوع تنها یک مقاله با عنوان «ادله و مبانی تسالم فقیهان»، نوشتهٔ ابوالفضل علیشاهی و دیگران در مجلهٔ مطالعات اصول فقه امامیه، شمارهٔ دوازدهم به چاپ رسیده است. در این مقاله به تعریف، پیشینهٔ تاریخی و تفاوت تسالم با اجماع، عدم‌خلاف و شهرت پرداخته شده است و تسالم فقیهان را با تسالم اصحاب متفاوت دانسته و درنهایت نتیجه گرفته است که حجیت تسالم فقیهان از تمام موارد ذکرشده بالاتر است و هیچ تفاوتی با ضرورت فقهی ندارد. البته بحث تسالم در درس خارج برخی از مراجع نیز به صورت بسیار مختصر آمده و به‌طور مشخص در درس خارج آیت‌الله مصطفوی و آیت‌الله زنجانی تفاوت این اصطلاح با اصطلاحات دیگر هرچند مختصر بیان شده است. به نظر می‌رسد نقطهٔ عزیمت نویسندگان مقالهٔ مذکور عمدتاً نظرات آیت‌الله مصطفوی در دروس خارجشان است که مطالعهٔ این دروس این معنا را روشن می‌سازد.

بررسی تسالم و بازشناسی از مفاهیم مشابه آن مانند اجماع، اتفاق، عدم‌خلاف، شهرت فتوایی و ضرورت بحثی است که باید به‌طور کامل ابعاد آن روشن شود؛ هرچند که برخی از این موارد نیز در مقالهٔ فوق نیامده است و نتایج گرفته‌شده نیز در مقالهٔ حاضر متفاوت است. بدین منظور در این نوشتار ابتدا

مفاهیم مشابه واژهٔ تسالم مانند اجماع، اتفاق، عدم‌خلاف، شهرت فتوایی و ضرورت به‌طور کامل بررسی می‌شود و کاربرد آن‌ها در متون فقهی مورد مداقه قرار می‌گیرد و درنهایت به بحث تسالم، حجیت آن و تفاوت این اصطلاح با اصطلاحات مذکور پرداخته می‌شود.

۱. مفاهیم مشابه تسالم

برای روشن‌شدن معنای اصطلاحی تسالم که در کلمات فقها به کار می‌رود ابتدا باید این کلمه از معانی مشابه خود بازشناسی شود تا جایگاه و کاربست هریک مشخص شود. لازم به ذکر است پس از بررسی مفاهیم، تفاوت‌ها و شباهت‌های این واژگان با تسالم بیان می‌شود. این مفاهیم عبارت‌اند از: اجماع، اتفاق، عدم‌خلاف، شهرت فتوایی و ضرورت.

۱. ۱. اجماع

لغویان برای اجماع معانی متعددی ذکر کرده‌اند؛ ازجمله عزم، اتفاق، آماده‌کردن، سبک‌گردانیدن، الفت‌دادن، خشک‌کردن، راندن شتر به‌سوی جادهٔ امن از دزدها، سامان‌دادن کاری و معانی دیگر. اما صاحب التحقیق بیان می‌کند که اجماع در اصل یک معنا دارد و آن همان گردآوردن و پیونددادن اشیای مختلف است و بقیهٔ معانی به‌نحوی قابل ارجاع به این معناست (مصطفوی، ۱۰۸/۲).

اما ازنظرِ اصطلاح، تعاریف متعدد و متفاوتی از مکتب خلفا و مکتب اهل بیت بین قدما و متأخران وجود دارد و این ناشی از اختلاف در شرایط حجیت اجماع است. در میان اهل‌سنت می‌توان به این تعاریف اشاره کرد: اتفاق بزرگان و علمای اسلام در هر عصری بر حکمی از احکام اجماع است، اگر مردم عادی را دخیل ندانیم وگرنه اجماع است اگر همهٔ امت بر حکمی از احکام در هر عصری اتفاق کنند (آمدی، ٦٨/١)؛ مراد ما از اجماع، اتفاق امت محمد است بر امری از امور (غزالی، ۱۲۷)؛ اتفاق فقهای امت پیامبر اسلام(ص) بعد از ارتحال آن حضرت در عصری از عصور بر حکمی از احکام شرعیه (زحیلی، ٤٩٠/١)؛ اتفاق مهاجرین و انصار و همچنین اتفاق علمای اهل‌سنت در همهٔ شهرها و در عصر خودشان در مسئله‌ای (خوارزمی، ۲۰)؛ اجماع همهٔ مجتهدان در عصر خودشان (حسن، ۲۵) و... .

اهل‌سنت علی‌رغم اختلاف تعابیری که در توضیح و تفسیر اصطلاحی اجماع دارند، در حجییت اجماع اتفاق دارند و اجماع را در ردیف سایر ادله و منابع استنباط احکام قرار می‌دهند و آن را یکی از منابع مستقل برای رسیدن به حکم شرعی می‌دانند و حتی برخی پا را فراتر گذاشته و در مقام تعارض اجماع و کتاب و سنت، اجماع را مقدم دانسته و حتی مخالف آن را گمراه و کافر دانسته‌اند (شوکانی، ٧٤/٢). ولی علمای شیعه اجماع را دلیل مستقلی در عرض کتاب و سنت نمی‌دانند. ایشان اجماع را تنها به این دلیل که

کشف از قول معصوم می‌کند حجت می‌دانند. درحقیقت، حجیت مربوط به سنت است که اجماع کاشف از آن است؛ ازاین‌رو، شیعه اجماع را بر اتفاق جماعت اندک نیز اطلاق می‌کند، هرچند در اصطلاح چنین اتفاقی را اجماع نگویند و اجماعی را که کشف از قول معصوم نکند اجماع نمی‌گویند، هرچند تعداد اجماع‌کنندگان هم زیاد باشد و در اصطلاح نیز به آن اجماع گویند. این مطلب اساس اختلاف شیعه و سنی در خصوص اجماع است (مظفر، ۸۷/۲).

بنابراین، در باب حجیت اجماع دو مبنای اساسی وجود دارد: أ. مبنای استقلالی که مبنای اهل‌سنت است. بر این اساس، اجماع یکی از ادلهٔ اربعه است؛ ب. مبنای کشفی که مبنای شیعهٔ امامیه است و بر این اساس، اجماع یکی از ادلهٔ اربعه نیست؛ زیرا طبق این مبنا تابع سنت و کاشف از آن است. به‌عبارت‌دیگر، اجماع در ردیف دلایل چهارگانه شمرده شده است، لیکن دلیل مستقلی نیست؛ بلکه قول معصوم(ع) حجت است و اجماع در صورتی حجت است که کاشف قطعی از قول معصوم باشد. ازاین‌رو، طرح آن در فقه در کنار کتاب و سنت، جنبهٔ صوری و ظاهری دارد. صاحب‌نظران اصولیِ شیعه راه‌هایی برای کشف اجماع ذکر کرده‌اند که مهمترین آن‌ها عبارت‌اند از: راه لطف، حس، حدس و تقریر (هاشمی شاهرودی، ۲۵۳/۱).

۱. ۲. اتفاق

اتفاق از ریشهٔ وفق به‌معنای نزدیک‌شدن و اجتماع‌کردن بر امر واحد (مرتضی زبیدی، ٤۸٦/۱۳) و مطابقت دو چیز بر هم (راغب اصفهانی، ۸۷۷) و موافقت‌کردن با یکدیگر (ابن‌منظور، ۳۸۲/۱۰؛ فیومی، ٦٦۷/۲) است.

دربارهٔ معنای اصطلاحی این واژه باید گفت: با تتبع در آرای فقها و اصولیان قدیم و معاصر می‌توان دریافت که واژهٔ اتفاق به دو معنا به کار برده شده است:

۱. معنای لغوی؛ به‌معنای وفاق تمام است که هیچ مخالفی وجود ندارد و در آن نیازی به کاشفیت از رأی معصوم نیست. در این معنا اتفاق‌نظرهای عقلایی و عرفی وجود دارد و لذا در اصول فقه هرگاه می‌خواهند ازنظرِ تمام اصولیان بر مطلبی خبر دهند از واژهٔ اتفاق استفاده می‌کنند (نائینی، فوائد الاصول، ۹۰/۱؛ انصاری، فرائد الاصول، ۲۵/۱؛ آخوند خراسانی، ۵۷؛ خویی، ابوالقاسم، الهدایة، ۳۰/٤ و...) و نیز در کلمات فقها این معنا به کار رفته است؛ ازجمله آنکه امام خمینی(ره) می‌فرمایند: «و إمّا اتّفاق الفقهاء علی الفرق بین البیع و الإجارة، بأنّ البیع تملیک الأعیان، و الإجارة تملیک المنافع» (خمینی، البیع، ٤۲/۱)؛ فقها در فرق بین بیع و اجاره اتفاق‌نظر دارند که بیع تملیک اعیان است و اجارهٔ تملیک منافع و... که همان طور که ملاحظه می‌شود معنای لغوی اراده شده است و در واقع بیانگر نوعی وفاق بین تمام

فقهاست.

۲. معنای دیگر اتفاق، معنایی است که مترادف با معنای اجماع به کار رفته است و با این وصف، این واژه اصطلاح خاصی در مقابل اجماع نیست و فقها برای تعریف اجماع از این واژه استفاده کرده‌اند و می‌توان گفت: غالب مواردی که کلمهٔ اتفاق در کلمات فقها به کار رفته است به‌معنای اجماع مصطلح است؛ ازجمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: «أن اتفاق جمیع الفقهاء یستلزم القطع بقول الإمام علیه السلام عادة» (انصاری، فرائد الاصول، ۵۰۷/۱)؛ «بل اتّفق الفقهاء فیها فی کونها إجماعیّاً و کونها حجّة کما لایخفی علی المطّلع بأحواله» (بهبهانی، تعلیقه علی ذخیره المعاد، ٤٨٦/١) . در برخی عبارات نیز صریحاً این دو واژه به جای هم به کار برده شده و بیانگر معنایی مترادف با معنای اجماع است: «قال: الأصل الثالث الإجماع و هو اتّفاق علماء الطائفة علی أمر فی عصر» (ابن‌بابویه، ۵) یا عبارت «و أیضا فقد أجمعنا و اتفقنا علی نجاسة مائها فیحتاج طهارته إلی إجماع و اتفاق» (ابن‌ادریس، ۸۲/۱)؛ «و فقیه آخر لایری استکشاف رأی المعصوم إلّامن اتفاق علماء جمیع الأعصار» (خویی، الهدایة، ١٦٣/٤٧) و نیز عبارت «أنّه لا یمکن انکار وجود الإجماع و الاتّفاق علی عدم‌جواز هتک ما هو من المحترمات فی الدین، بل ربما عدّ بعضهم هذا من ضروریات الدین، و الفقیه المتتبّع یجد هذا الاتّفاق فی موارد کثیرة من صغریات هذه القاعدة من غیرنکیر من أحد» (بجنوردی، حسن، ۲۹۵/۵) و... .

باتوجه‌به آنچه گفته شد می‌توان به این جمع‌بندی رسید که بنا بر معنای اول، اتفاق و اجماع دو واژهٔ جداگانه‌اند و به نظر می‌رسد که واژهٔ اتفاق قلمرویی وسیع‌تر از اجماع دارد؛ بدین معنا که زمانی از واژهٔ اتفاق استفاده می‌شود که علما بر مطلبی اتفاق‌نظر داشته باشند؛ خواه کاشف از رأی معصوم باشد یا نباشد، ولی در استفاده از واژهٔ اجماع تنها کشف مهم است، حال اتفاق‌نظری بین فقها باشد یا خیر. بر این اساس، اتفاقی که کاشف از رأی معصوم نباشد پایین‌تر از اجماع است. اما بنا بر اطلاق دوم این دو واژه، دو واژهٔ جداگانه از هم نیستند و به یک معنا به کار می‌روند و موارد کاربرد آن هم در جایی است که واژهٔ اجماع و اتفاق با هم در یک عبارت به کار برده شود، درنتیجه همان خصوصیات اجماع را خواهد داشت و در باب حجیت آن، هرآنچه در باب اجماع می‌آید اینجا نیز یکسان است. بنابراین، ادعای اینکه همیشه واژهٔ اجماع و اتفاق دو واژهٔ جداگانه هستند یا اینکه بار معنایی اتفاق درجه‌ای پایین‌تر از اجماع است (ساعدی، ۱۵۳) صحیح به نظر نمی‌رسد.

۱. ۳. عدم‌خلاف

خلاف از ریشهٔ خلف به ضم خاء، به‌معنای مخالف‌بودن (صاحب‌بن‌عباد، ۳٤٧/٤) و مخالفت‌کردن دو نفر با یکدیگر است (مرتضی زبیدی، ۱۹۹/۱۲؛ فیومی، ۱۷۹/۲). برخی از اهل لغت آن را به‌معنای

ضدیت دو نفر با یکدیگر معنا کرده‌اند (ابن‌منظور، ۸٦/۹) اما راغب می‌نویسد: خلاف، اعم از ضد است و به‌عبارتی هر نوع مخالفتی به‌معنای ضدیت دو چیز با هم نیست و چون گاهی اوقات این اختلاف به منازعه و مجادله و ضدیت دو چیز به هم می‌انجامد، برخی از خلاف معنای ضدیت را فهمیده‌اند (۲۹٤). بر این اساس، عدم‌خلاف ازنظرِ لغوی یعنی مخالفت‌نکردن با مسئله‌ای است.

برای فهم معنای اصطلاحی ابتدا باید کاربرد این عبارت در کلام فقها بررسی شود. لازم به ذکر است که تعبیر عدم‌خلاف و بلاخلاف غالباً در کلمات فقها یکسان به کار برده شده است. با تتبع در آرای فقها می‌توان در مجموع معانی زیر را استخراج کرد:

۱. هرگاه بلاخلاف به کار رود و بعد از آن عدم‌وجدان یا لم اجده به کار رود به‌معنای آن است که نویسنده فقط مطلب مخالفی با نظر خود نیافته است و البته این دربارهٔ کسانی است که به‌نحوی متعرض مسئله شده‌اند، وگرنه از سکوت نمی‌توان احراز کرد که فقهای دیگر آن مسئله را قبول دارند. محقق اردبیلی در زبدة البیان در موارد متعدد عدم‌خلاف را به کار برده است و مرادش نیافتن مورد مخالف در مسئله است و عبارات «الظاهر عدم‌خلاف فیه»؛ «شرط اعتقاد عدم الوجدان فی محلّه، و الظاهر عدم‌خلاف فیه» (مقدس اردبیلی، ۲۵۹) «و الأصل فی الحکم بعد عدم‌خلاف فیه أجده» (طباطبایی، ۱٦٤/٦) دلالت بر این مطلب دارد. بر این اساس، بلاخلاف عبارت است از اینکه آن‌هایی که مسئله را عنوان کرده‌اند نسبت به حکم آن اختلافی ندارند. بنابراین، ممکن است اکثر فقها متعرض مسئله نشده باشند اما آن کسانی که مسئله را مطرح کرده‌اند راجع به حکم آن اتفاق‌نظر دارند (شبیری زنجانی، ۹٤/۱۰/۷). بر اساس این معنا از بلاخلاف که چند نفر مسئله‌ای را عنوان کرده و به آن فتوا داده باشند نمی‌توان حجیت لاخلاف را پذیرفت و جزء ظنون است که دلیلی بر اعتبار آن نداریم.

۲. برخی فقها از عدم‌الخلاف تعبیر به اجماع می‌کنند و به‌تعبیر بهتر آن را لازم و ملزوم یکدیگر می‌دانند، چنانچه صاحب‌جواهر بر این عقیده است: «و علیه فتوی العلماء کما فی منظومة الطباطبائی، بل یمکن تحصیل الإجماع علیه لما ستعرف من عدم‌خلاف من ظن خلافه فی ذلک» (۱۹۹/۱۰). در این عبارت، صاحب‌جواهر شرط تحصیل اجماع را عدم‌خلاف می‌داند. البته شاید در اینجا بتوان گفت ایشان عدم‌الخلاف را از شرایط اجماع می‌داند اما میرزای قمی به‌طور صریح علت اجماع را در مسئلهٔ مدِّنظر عدم خلاف می‌داند: «و ظاهر این است که دلیل در مسئلهٔ اجماع ایشان باشد. چون خلافی در مسئله نقل نکرده‌اند و...» (۱٤٥/۳) یا جناب بهبهانی واژهٔ اتفاق که به‌معنای اجماع است را با عدم‌خلاف با هم آورده و می‌نویسد: «رأیت فی «التذکرة» أنّه ادّعی علی ذلک إجماع جمیع العلماء و عدم خلاف منهم» (مصابیح الظلام، ٤۱۷/۸)». شهید ثانی نیز در باب مشروعیت قاضی تحکیم بیان می‌کند که مورد پذیرش مشهور

فقها قرار گرفته و دلیل‌هایی از کتاب، سنت و اجماع بر آن اقامه کرده‌اند و دربارهٔ آن ادعای اجماع و عدم خلاف شده است (۲۸۳/۲) یا این عبارات: «گروهی از فقها ادعای عدم‌خلاف و اجماع کرده و مقدم‌کردن مباشر را بر سبب از بدیهیات دانسته‌اند» (بجنوردی، حسن، ۱۷/۱). «در صورت بخشیدن مدت قبل از دخول، نصف مبلغ مقرر را متعه تسلط دارد نه بیشتر و اگر بیشتر داده باشد استرداد می‌کند... و ظاهر کلام بعضی دیگر، اجماع و عدم‌خلاف است (نراقی، رسائل و مسائل، ۷۰/۱) و... . اگر این معنا در کلمات فقها اراده شود، همان بحث حجیت اجماع و شرایط آن می‌آید و بحث مستقلی دربارهٔ حجیت آن مطرح نیست.

۳. برخی از فقها نیز آن را مرتبهٔ پایین‌تر از اجماع می‌دانند. عبارت‌های زیر بیانگر این معنا از عدم خلاف است:

«مضافاً إلی عدم‌خلاف من الأصحاب فیما ذکرنا، بل دعوی الإجماع من صاحب الجواهر قدّس سره بقسمیه فی الصورتین...» (بجنوردی، حسن، ١١١/٦)؛ «اللّهمّ إلّا أن یکون فی ذلک إجماع کما نقل عن الغنیة أو عدم‌خلاف یستکشف منه ذلک.» (گلپایگانی، ١٦٢/٢)؛ «قد مرّ عدم‌خلاف الأصحاب بل إجماعهم علی قتل المفعول مطلقاً، ...» (موسوی اردبیلی، ٦٦/٢)؛ «بنابراین، ما معتقدیم عمومات اولات الاحمال متعه را شامل نیست... واهمه‌ای از اجماع نداریم؛ چون اجماع نیست، بلکه عدم‌خلاف است» (مکارم شیرازی، کتاب النکاح، ۷۸/۵). دربارهٔ این معنا از عدم‌خلاف می‌توان گفت حجیت ندارد؛ زیرا جزء ظنونی است که دلیلی بر حجیت آن نیست.

۴. برخی از فقها عدم‌خلاف را مستند به شهرت می‌کنند و به‌عبارتی دلیل شهرت، عدم‌خلاف می‌شود. به نمونه‌هایی از این نوع معنا در کتب فقها اشاره می‌شود. محقق سبزواری می‌فرماید: «... هذه الأخبار واضحة الدلالة علی المدّعی مع کون أکثرها معتبرة صالحة للحجّیة و اعتضادها بالشهرة بین الطائفة و عدم خلاف متحقق فلا وجه لتوقّف بعض المتأخرین في الحکم المذکور» (محقق سبزواری، ۴۲۲/۲). در این عبارت، پشتوانهٔ روایات را در مسئلهٔ ادعاشده شهرت است و درنتیجه عدم‌خلاف ثابت می‌شود. در عبارت جامع المدارک شهرت و عدم‌خلاف درخورِ توجه، عمده دلیل حکم شمرده شده است و این دو لازم و ملزوم یکدیگر قلمداد شده است: «فیه إشکال لأنّ اختصاص الحکم فی الإبل بصورة عدم التحرّک لایوجب الاختصاص فیما نحن فیه کما لایخفی و العمدة الشّهرة و عدم‌خلاف معتدّ به» (موسوی خوانساری، ۵۸۶/۲). صاحب ریاض در معرفی کسانی که ولیّ کسی هستند که وصی ندارد به عدم‌خلاف در خصوص افراد مطرح‌شده استناد می‌کند و قوی‌ترین مؤید آن را شهرت می‌داند: «و من لا وصی له فالحاکم ولی ترکته بلاخلاف فیه و... و نحو ذلک من المؤیّدات القویة التی أعظمها الشهرة العظیمة التی کادت تکون إجماعاً» (۳۴۸/۱۰). امام خمینی(ره) دربارهٔ حکم استحاضهٔ قلیله قائل به عدم‌خلاف شده است و دلیل آن را شهرت

قطعی می‌داند: «بلاخلاف صریح أجده فيه كما فی الجواهر و عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام إجماع المسلمین علیه و تدلّ علیه الشهرة القطعیة الكاشفة عن معروفیة الحکم من لدن زمن الأئمّة علیهم السلام فی الاستحاضة القلیلة...» (خمینی، روح‌الله، کتاب الطهاره، ٢۴٩/١) یا در جای دیگر از بلاخلاف و شهرت یک معنا برداشت شده است؛ «و من ناحية الصورة الثانية يحسن أن نعطيها بعض الكلام. قال الشيخ الأنصاری قدس سره: إذا تلف المبيع فإن كان مثلياً وجب مثله بلاخلاف إلا ما يحكى من ظاهر الإسكافی. أقول: و هذا يعنى أن الشهرة حاصلة بشكل يعتبر خلافها شذوذاً (صدر، محمد، ٣۶٨/٣). بر اساس این معنا، حجیت عدم‌خلاف باید به حجیت شهرت فتوایی ارجاع داده شود و اگر در بحث شهرت فتوایی آن را حجیت دانستیم، عدم‌خلاف نیز حجت خواهد بود.

١. ٤. شهرت فتوایی

از لفظ شهرت معمولاً معروف و مشهوربودن، ظاهر و آشکارشدن، فاش‌گشتن و علنی‌شدن به ذهن ما خطور می‌کند که با معنای حقیقی آن کاملاً هماهنگ و متناسب است. صاحب لسان العرب در معنای شهرت می‌نویسد: «الشهرة ظهور الشی فی شنعه حتی یشهره الناس» (ابن‌منظور، ٤٣١/٤). در تاج العروس نیز همین معنا آمده است (٦٦/٧) و صاحب مجمع البحرین می‌نویسد: «شهر سیفه‌ای سله یعنی شمشیرش را آشکار کرد» (٣٥٦/٣). دیگر اهل لغت نیز همین معنا را با عباراتی نظیر وضوح الامر و... آورده‌اند.

میان معنای لغوی و معنای اصطلاحی شهرت در علم اصول تناسب و هماهنگی کامل مشهود است؛ زیرا در اصطلاح اصولی آن شهرت به سه قسم آمده است؛ ١. شهرت روایی که عبارت است از شیوع نقل خبر از سوی شماری از راویان به‌گونه‌ای که به حد تواتر نرسد. بر این اساس، روایت مشهور به روایتی گفته می‌شود که از سوی راویان متعدد نقل شده است و نقل آن میان روات و ارباب حدیث اشتهار دارد (سبحانی تبریزی، ٥٩/٢)؛ ٢. شهرت عملی که عبارت است از استناد شمار بسیاری از فقیهان به روایتی در خصوص حکمی شرعی؛ به‌عبارت‌دیگر، هرگاه تعداد زیادی از فقها با استناد به روایتی دربارهٔ مسئله‌ای به شکلی واحد فتوا بدهند، شهرت عملی محقق می‌شود (مظفر، ١٦٩/٣). معمولاً فقها این نوع از شهرت را سبب جبران ضعف سند روایت و احیاناً دلالت آن می‌دانند؛ ٣. شهرت فتوایی که عبارت است از شیوع و اشتهار فتوایی در میان فقها با فرض معلوم‌نبودن مستند فتوای مشهور؛ یعنی معلوم نباشد مشهور فقیهان بر اساس چه مدرک و مستندی فتوا داده‌اند یا اساساً خبری وجود نداشته باشد (انصاری، فرائد الاصول، ١٠٥/١؛ مکارم شیرازی، انوار الاصول، ٤١٧/٢).

دو مبحث اجماع و شهرت قرابت و نزدیکی زیادی به یکدیگر دارند و در مواردی بحث‌های آن‌ها به

یکدیگر مرتبط می‌شود، مهمترین وجه اشتراک اجماع و شهرت، کاشفیت آن دوست؛ بـه ایـن صـورت کـه فقها و اصولیان امامیه برای اجماع و شهرت حجیت ذاتی و اصلی قائل نیستند، بلکه هویت آن‌ها منـوط بـه کاشفیت از قول و نظر معصوم(ع) است. شهرت فتوایی فقها نیز در صورتی حجیت دارد که کاشف از قـول معصوم باشد. بنابراین، برای احـراز کاشـفیت در اجمـاع و همچنـین در شـهرت، تفحـص و بررسـی آرا و نظریات فقها لازم و ضروری است. در اجماع معمولاً به آرا و نظریـات تمـام فقهـا توجـه می‌شـود؛ امـا در شهرت، اتفاق جمع کثیری از آن‌ها کفایت می‌کند. به‌تعبیر شهید محمـدباقر صـدر، تـواتر دلیـل اسـتقرائی مباشر است، اما اجماع و شهرت دلیل اسـتقرائی غیرمباشـر اسـت (١٦٥). تفـاوتی کـه میـان آن دو ازنظـرِ کاشفیت وجود دارد ازاین‌روست که اجماع وجود مستندی است که دلالت آن نـزد همگـان کامـل اسـت و حجیت قطعی دارد؛ لذا مخالفت با اجماع‌کنندگان در فتوا جایز نیسـت، بـرخلافِ شـهرت کـه کاشـف از وجود حجت قطعی نزد همگان نیست؛ بلکه نهایت چیزی که از آن اسـتفاده می‌شـود آن اسـت کـه اسـتناد مشهور به چیزی می‌باشد که نزد آن‌ها حجـت اسـت و ایـن وجـوب، متابعـت و پیـروی از آن‌هـا را اقتضـا نمی‌کند (نائینی، فوائد الاصول، ٧٨٨/٤). بر ایـن اسـاس، شـهرت مرتبـهٔ پـایین‌تر از اجمـاع و اتفـاق‌نظـر فقهاست. بااین‌وجود، نمی‌توان شهرت فتوایی را عین تسالم یـا زیرمجموعـه‌ای از آن قلمـداد کـرد. دربـارهٔ حجیت شهرت فتوایی نیز باید گفت که هیچ دلیل معتبری بر اعتبار این نوع از شهرت وجود ندارد. در مسیر استنباط احکام شرعی از ادلهٔ ظن‌آور نمی‌توان استفاده کرد، جز آنکه دلیل قطعی و معتبر بر اعتبار آن وجـود داشته باشد؛ بنابراین، چنان‌که غالب اصولیان گفته‌اند شهرت فتوایی به‌عنوان منبع اسـتنباط بی‌اعتبـار اسـت (انصاری، فرائد الاصول، ١٠٥/١؛ آخوند خراسانی، ٣٣٦؛ حکیم، ٢٢٤؛ مظفر، ١٤٦/٢).

١. ٥. ضرورت

ضرورت از ریشهٔ ضرر و اسم برای مصدر اضطرار است. برخی ارباب لغت آن را بـه‌معنـای حاجـت و نیاز تعریف کرده‌اند (ابن‌منظور، ٤٨٣/٤؛ جوهری، ٧٢٠/٢؛ فیـومی، ٣٦٠/٢؛ فراهیـدی، ٧/٧). صـاحب التحقیق دربارهٔ اصل این کلمه که «ضر» باشد گفته است: ضر، شری اسـت کـه متوجـه چیـزی می‌شـود و سبب نقصان در آن یا متعلقاتش می‌شود (مصطفوی، ٢٥/٧) و ازاین‌رو ضرورت که اسم است را بـه‌معنـای حالت نقصان و عروض شر معنا می‌کند (همان، ٢٧/٧). اما کلمهٔ ضروری را برخی از لغـت‌نویسـان بـدل ضرورت آورده‌اند و در معنای آن بیان کرده‌اند که ضروری سه گونه است: ١. ناچاری و الزامی و مقابل کلمهٔ اختیار؛ ٢. نیاز و احتیاجی که باید به‌واسطهٔ امری برطرف شود؛ ٣. چیزی که خلاف آن امکان ندارد (راغب اصفهانی، ٥٠٥) و صاحب مجمع البحرین نیز ضروری را مرادف با بـدیهی و قطعـی و یقینـی آورده اسـت (٣٧٤/٣).

این لغت در علوم مختلفی مانند منطق، فلسفه، فقه و اصول کاربرد دارد. در اصطلاح منطقی و فلسفی آن در جایی به کار می‌رود که محمولی مثل «الف» از موضوعی مثل «ب» جدایی‌ناپذیر و انفکاک‌ناپذیر باشد. در این صورت می‌گویند الف برای ب ضروری است. ضرورت هنگامی که به وجود اضافه شود (یعنی ضرورت وجود برای چیزی)، وجوب و هنگامی که به عدم اضافه شود (یعنی ضرورت عدم برای چیزی) امتناع نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۳۰).

اما در اصطلاح فقهی و اصولی و با تتبع در کلمات فقها می‌توان دریافت که در چهار معنا به کار رفته است:

۱. ضرورت و بداهت دینی و مذهبی: این معنا را عموماً فقها زمانی به کار می‌برند که مسئله‌ای دربارهٔ اعتقادات است و قصد ارتباط‌دهی با مباحث فقهی را دارند. مراد از ضروری دین آن بخش از آموزه‌های دینی، اعم از اصول و فروع است که ثبوت آن در دین، مسلّم و بدیهی است و نیازی به استدلال ندارد و هر مسلمانی، اعم از خواص و عوام آن را می‌داند، مانند معاد، وجوب نماز، روزه و حج و مراد از ضروری مذهب، اصول و فروع بدیهی و مسلّم شیعهٔ دوازده امامی است؛ از قبیل امامت امامان معصوم(ع)، مشروعیت متعه (ازدواج موقت) و حرمت قیاس (هاشمی شاهرودی، ١٤٤/٥). فقیهانی همچون صاحب جواهر، ضروری مذهب را برای کسی که دارای آن مذهب است، مساوی ضروری دین دانسته‌اند (٦٠٢/٤١)؛ برای نمونه، فقها در ملاک حکم مرتد، انکار بدیهیات و ضروریاتی مانند الوهیت و رسالت و... را لازم دانسته‌اند (علم‌الهدی، ٣٤٠/١) و نیز تحریم مسکرات (همان، ١٦٠/١) و خصوصاً خمر (علامه حلی، مختلف الشیعة، ٣٥٩/٨)، وجوب نمازهای پنج‌گانه، حرمت تنجیم (انصاری، کتاب المکاسب، ٢١١/١) و... کلمهٔ ضرورت را به کار برده و از آن ارادهٔ ضروری دین یا مذهب را کرده‌اند. لازم به ذکر است که این معنا را علمای علم کلام هم به کار می‌برند.

۲. به‌معنای اضطرار و در مقابل اختیار: با تتبع و بررسی در آثار فقهای متقدم، متأخر و معاصر می‌توان فهمید که در برخی موارد با کاربست واژهٔ ضرورت در ادبیات فقهی، معنای اضطرار اراده شده است؛ مانند جواز اکل از باغ غیر در حال عبور، چه در حالت ضرورت یا اختیار (علامه حلی، مختلف الشیعة، ٣٥٩/٨)، جواز مسح با برخی انگشتان در حال ضرورت (همو، منتهی المطلب، ٤٨/٢)، جواز تأخیر نماز از اول وقت در وقت سرما (همو، همان، ١١٧/٤)، جواز نیابت قراردادن امام شخص دیگری را به جای خود در حالت ضرورت (شهید ثانی، ٣١٧/١)، جواز تعلیم به زن اجنبی به‌سبب ضرورت (شهید ثانی، ٢٣٩/٨) و موارد دیگر از احکامی که فقها واژهٔ ضرورت را به کار برده‌اند، اما مرادشان اضطرار است. هرچند برخی از حقوق‌دانان معاصر (محسنی، ٢٥٨/٣؛ باهری، ٣٤٨؛ گلدوزیان، ٢٠٨/٢) اصرار بر تفاوت این دو واژه

به‌معنای فوق را دارند و بر اساس عوامل بیرونی و درونی بین اضطرار و ضرورت قائل به تفکیک شده‌اند، اما بررسی فقهی نشان از ترادف این واژگان دارد.

۳. بداهت فقهی: سومین کاربرد ضرورت به‌معنای ضرورت فقهی است که ضرورت فقه آن است که حکمی بین محققان و مبتدئان واضح و روشن باشد. این نوع از ضرورت، رکن فقه است و فقه بدون آن‌ها شکل نمی‌گیرد. فرق بین ضروری و نظری در اصطلاح منطق و فقه آن است که در فقه ضرورت در برابر مفهوم و مطلبی قرار می‌گیرد که نیاز به استدلال دارد که به آن می‌گوییم امور اجتهادی، لذا آن احکامی که ضروری است نیاز به فحص ندارد و اجتهادی نیست؛ مانند ضمان غاصب (صاحب‌جواهر، ۱۳٦/۳۷)، عدم‌ملکیت خمر (انصاری، کتاب الکاسب، ۲۰۰/۳)، بطلان معامله بدون تراضی طرفین (همو، همان، ۳٦٤/۳)، نفی ارث‌بری کافر (همو، همان، ۵۹۵/۳) و... که در موارد فوق واژۀ ضرورت به کار رفته است و مراد، بداهت این مسائل نزد فقهاست که نیازی به استدلال ندارد.

٤. لزوم و وجوب: این معنا بیشتر در کلمات فقها معاصر به کار رفته و همان معنای عامیانه از ضرورت که به‌معنای وجوب و لزوم امری است، اراده شده است؛ مانند ضرورت عقد نکاح (مکارم شیرازی، الربا و البنک الإسلامی، ۱۲۷)، ضرورت وجود حکومت و...

۲. مفهوم‌شناسی تسالم

پس از بررسی و مداقه در مفاهیم مشابه تسالم لازم است این واژه هم مفهوم‌شناسی کامل شود تا مشخص شود جایگاه و کاربرد این واژه کجاست. چند سؤال اساسی که مطرح است و باید به آن پاسخ داده شود این است که اولاً فقها آن را به چه معنایی به کار برده‌اند و آیا اساساً برای آن تعریفی شده است یا خیر؟ ثانیاً واژۀ تسالم از چه زمانی به‌معنای منبعی برای استنباط احکام در کلمات فقها استعمال شده است؟ ثالثاً حجیت تسالم در نزد فقها چگونه است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها ابتدا معنای لغوی این واژه بررسی و سپس به سؤالات فوق پاسخ داده می‌شود.

۲. ۱. واژۀ تسالم در لغت و اصطلاح فقها

تسالم از ریشۀ سلم به کسر سین به‌معنای صلح (فیومی، ۲۸٦)، ضد جنگ (فراهیدی، ۲٦۵/۷)، از بیماری ظاهری و باطنی مصون‌بودن (راغب اصفهانی، ٤۲۱) به کار رفته است. ابن‌منظور در معنای لغوی تسالم، با یکدیگر صلح‌کردن را می‌آورد (۲۹۳) و صاحب مجمع آن را به یکدیگر دست‌دادن ترجمه کرده است (طریحی، ۹۱/٦).

صاحب کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم دربارۀ ریشۀ این کلمه این‌گونه توضیح می‌دهد: اصل

اولی در این ماده عبارت است از آنچه مقابل دشمنی است و آن موافقت کامل در ظاهر و باطن است، به گونه‌ای که هیچ‌گونه خلافی در بین نباشد و از لوازم این معنا مفاهیمی مانند فرمان‌برداری، صلح و رضایت است (۲۲۷/۵ و ۲۲۹) و به‌عبارتی دیگر، با نظر به «ما دل سلم» عنصر وفاق و رفع اختلاف را می‌توان برداشت کرد.

شاید بتوان ادعا کرد در میان فقها تنها کسی که به تعریف هرچند مختصر از تسالم پرداخته است آیت الله بجنوردی در کتاب القواعد الفقهیة باشد. ایشان در ضمن بیان تفاوت اجماع و تسالم، در تعریف تسالم می‌آورد: آن چیزی که ما حجیت آن را مسلّم می‌شماریم و عبارت است از اتفاق همهٔ فقها بر مطلبی بدون آن که مستندی در بین باشد که در این صورت این‌گونه از اتفاق کاشف از آن است که آن‌ها حکم را از امام معصوم(ع) دریافت کرده‌اند (۱۱۰/۲). در درس‌های خارج فقه نیز از فقهای معاصر، آیت‌الله مصطفوی که فرق واژگان را در دروسشان متذکر می‌شود در تعریف اصطلاحی آن بیان می‌دارد: «یعنی اختلاف بین فقها به‌طوری که عادتاً ناممکن است، ارسال مسلّم است؛ یعنی به‌عنوان مطلب مسلّم بین کل فقها ثبت شده است. همهٔ فقهای حاضر و غائب و گذشته و آینده به‌عنوان ارسال مسلّم که هیچ اختلافی در آن نیست تا به آن برمی‌خورد دیگر تحقیق نمی‌خواهد از مسلّمات معتبر است این می‌شود مورد تسالم.» لازم به ذکر است ازآنجایی‌که معنای اصطلاحی این واژه در بیانات فقها صراحتاً نیامده است برای فهم معنای اصلی این واژه نیاز به تتبع در کلمات فقها در باب حجیت تسالم و کاربرد آن در بیاناتشان دارد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۲. ۲. حجیت تسالم در کلمات فقها

در باب حجیت تسالم نظرات فقها تأمل‌برانگیز است؛ برخی آن را کاشف از قطعیت حکم می‌دانند و از آن به‌عنوان سند محکم در استدلالات فقهی یاد می‌کنند (سیفی مازندرانی، ۱۳۸). برخی آن را امر مسلّمی می‌دانند که هیچ اشکالی در آن نمی‌توان وارد کرد (آل‌طوق قطیفی بحرانی، ۱۰۶/۲). آیت‌الله خوئی تسالم را عموماً همراه با اینکه هیچ اختلافی در آن وجود ندارد بیان می‌کنند. (موسوعة الإمام الخوئی، ۳۷۷/۴؛ ۲۸۱/۴؛ ۹/۳؛ ۳۷۶/۵؛ ۶۶/۶ و...) و بعضی از فقها آن را سبب حصول وثوق به مضمون روایت از سوی معصوم(ع) دانسته‌اند (کوه کمری، ۴۵۵). سیدمحسن حکیم آنچه را اصحاب امامیه بر آن تسالم کرده‌اند را رفع‌شدنی نمی‌داند (۲۴۴/۳). ایشان باوجود تسالم مجالی برای فقیه در توقف در حکم‌دادن نمی‌دانند (همان، ۵۳/۹). آیت‌الله شاهرودی اثبات وجود تسالم بین فقها را باعث رفع ید از ظاهر وجوب یا حرمت روایت و سبب حمل بر استحباب یا کراهت می‌داند و این دلالت بر اقوابودن تسالم نسبت به ظواهر دارد (۳۶۹/۳ و ۳۷۵ و ۳۶۳ و ۴۱۳ و ۴۱۷). سیدحسن بجنوردی در القواعد الفقهیة هر امری که مورد تسالم

فقها قرار بگیرد را امری مفروغ‌عنه نزد فقها یاد می‌کند (۳۶۵/۱). امام خمینی(ره) نیز تسالم اصحاب را هم عرض با عدم‌انکار از طرف همهٔ فقها می‌دانند (الاجتهاد و التقلید، ۶۴۶/۴) و میرزا هاشم آملی به‌طور صریح تسالم فقها را معادل مسلّمات دین شمرده است (۲۱۴/۱). از آنچه ذکر شد مشخص می‌شود که تسالم ازنظرِ فقها با اختلاف تعابیر، امر مسلّم و انکارناپذیر است و درنتیجه در حجیت آن بحثی نیست.

۲. ۳. کاربرد تسالم در عبارات فقها

شاید بتوان گفت اولین فقیهی که واژهٔ تسالم را به کار برد صاحب مفتاح الکرامه، سیدمحمدحسین حسینی عاملی در قرن ۱۳ هجری قمری بود. ایشان تسالم را با عباراتی نظیر تسالم الاصحاب (٥٦١/٧؛ ٣٢٤/١٦؛ ٥٩٨/٢٢)، تسالم المطلقون و المفصلون (٨٥/١٦) و تسالم المتأخرون (همان، ٥٧٣/٢٣) آورده‌اند که همگی بیانگر تسالم فقها در مسئله‌ای است. این واژه در همین قرن ۱۳ هجری قمری در میان فقها رواج داشت و برخی فقها در این دوره و دوره‌های بعد با اصطلاحات دیگری نظیر ارسال المسلمات (نراقی، عوائد الایام، ٣٠٤؛ حسینی مراغی، ٢٤٧/١ و...)، ارسال المسلم (طباطبایی یزدی، ١٤٣/٢؛ شریعت اصفهانی، ٧٩؛ مامقانی، حاشية علی رسالة، ٣٢٥؛ خمینی، مصطفی، کتاب البیع، ٤٣٤/٢)، امر متسالم علیه (خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ٦٧/٧؛ همان، ٣٤٦/٨؛ تبریزی، ٣٠٥/٢) و المسلمات المرسلة (مصطفوی، محمدکاظم، فقه المعاملات، ١٨٥؛ همو، مائة قاعدة فقهية، ٧٠) این معنا را به کار برده‌اند.

یکی از فقهایی که به‌طور گسترده از تسالم استفاده کرده و به‌خصوص عبارت تسالم الاصحاب را به کار برده است، آیت‌الله شیخ محمدحسن نجفی صاحب کتاب گران‌قدر جواهر الکلام است. ایشان در موارد متعدد از این واژه استفاده کرده و آن را مستندی برای احکام ذکر کرده‌اند (٢٨٢/٥؛ ٤٨/٦؛ ٢٣٥/٦؛ ٣٣١/٧؛ ٨٥/٩ و...).

اما اولین فقیهی که تسالم فقها را به کار برد، جناب کاشف الغطاء است. ایشان می‌نویسد: «لایجب ذکر موضع التسلیم فی غیر السلم من العقود الحالة أو المؤجلة کلیاً کان المبیع أو عیناً للأصل و لخلو الأخبار عن ذکر هذا الشرط و تسالم الفقهاء علی عدمه ...» (٣٠٣). البته باتوجه‌به بررسی در کتب و دروس خارج به نظر می‌رسد تفاوتی در تسالم الاصحاب و تسالم الفقها وجود ندارد و تنها در برخی موارد مراد از اصحاب امامیه، اصحاب بلاواسطهٔ ائمه مراد هست که آن هم مشخص شده است (جوادی آملی، ٩٥/١٢/٧؛ اشرفی شاهرودی، ٩١/٨/١٦؛ مقتدایی، ٩٦/٧/٣٠؛ مظاهری، ٩٠/١/١٥). البته برخی از فقها ادعا دارند که «تسالم اصحاب با تسالم فقها فرق می‌کند. آن تسالمی که ما گفتیم که بالاتر از اجماع است عبارت است از تسالم فقها، اما تسالم اصحاب در حد یک شهرت و مشهور هم قابل صدق است. تسالم

اصحاب یعنی توافق بین مشهوری از فقها» (آیت‌الله مصطفوی، ۹۰/۱۰/۱۷). اما بااین‌وجود، خـود ایشـان در مواضع متعدد تسالم اصحاب را به‌معنای تسالم فقها بـه کـار برده‌انـد (همـو، ۹۱/۱۰/۲۷؛ ۹۰/۱۰/۱۳؛ ۹۷/۹/۱۹؛ ۹۵/٦/۲۸ و...). به‌عنوان نمونه می‌توان به این مطلب اشاره کرد: «... برای اینکه آن قسمت‌بندی یا تقسیم اصلی احکام و ابواب فقهی برای فقها یک امر مسلمی است که می‌گوییم ابواب عبـادات و ابـواب معاملات و تعبدیات و توصلیات این ابواب از پیش تعیین شده و تقسیم‌بندی بـر اسـاس فهـم فقهـی خـود اصحاب یعنی فهم فقهایی تعیین شده است جای تردید نیست» (همو، ۹۸/۱/۲۸).

در باب کاربرد این کلمه در عبارات فقها باید گفت که کلمات متعـددی بـه واژهٔ تسـالم و مشـتقات آن اضافه می‌شود؛ ازجمله فقها: «قد تسالم علیه فقهاؤنا» (مامقانی، غایة الآمال، ۱۶۹/۲) و... (نـائینی، منیـة الطالب، ۲۰۰/۱؛ بروجردی، ۵۸/۱؛ حکیم، ۳۶۱/۴؛ مغنیه، ۵۸/۲)؛ مردم « فقد تسالم النـاس» (حسـینی عاملی،۱۴۸/۳؛ همو، ۴۴۴/۱۵)؛ عقلا «مما تسالم العقلاء» (خوئی، محمـدتقی، ۹۶/۲)؛ عامـه «تسـالم العامة» (اصفهانی، ۴۱۴/۵؛ بروجـردی، ۹۳/۳)؛ عـرف «تسـالم العـرف» (طباطبـایی حکـیم، ۳۰۹/۱)؛ اصحاب «و قد تسالم الأصحاب» (حسـینی عـاملی، ۵۶۱/۷؛ صـاحب‌جواهر، ۲۳۵/۶، همـان، ۲۸۲/۵؛ حکیم، ۱۲۶/۲؛ حسینی شاهرودی، ۱۰۵/۳)؛ فـریقین «نسـلّم تسـالم الفـریقین» (انصـاری، الاجتهـاد و التقلید، ۲۸۱)؛ متأخران «تسالم علیه المتأخّرون» (حسینی عاملی، ۵۷۳/۲۳)؛ جمیع أربـاب المـذاهب و الأدیان «تسالم علیه جمیع أرباب المـذاهب و الأدیـان» (ایـوان کیفـی،۳۹۰)؛ العلمـا «تسـالم العلمـاء» (همدانی، ۳۶۵)؛ المشهور «تسالم علیه المشهور» (نائینی، منیة الطالب، ۱۵۳/۱)؛ المسـلمین «و یسـتفاد من ذلک تسالم المسلمین» (بروجردی، ۱۳۶/۱) و...

۲. ٤. بحث و بررسی

با تتبع و بررسی موارد فوق می‌توان برای فهم معنای تسالم به این نتیجه رسید کـه اولاً مفهـوم تسـالم و مشتقات آن هرگاه در کلمات فقها به کار رود برای موردی است که مسئله جزء مطالب مسلم بین فقهاسـت و در باب حجیت آن هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد و هرگاه تسالم با واژگان دیگری نیز به کار رود این معنـا از آن اراده شده است؛ مثلاً هرگاه تسالم عامه مطرح می‌شود، مراد آن است که مطلبی نزد اهل‌سنت به‌عنـوان مطلب مسلّم گرفته شده است یا اگر تسالم فریقین مطرح شود، یعنی آن مسئله جزء مطالب و مسائل بدیهی میان دو گروه است و همچنین بقیهٔ موارد. ثانیاً این امر مورد تسالم برای خود فقیهی که آرا را بررسی کـرده و به گمان او این مطلب مسلّم است به کار برده می‌شود؛ به‌عبارت‌دیگر، ممکن اسـت مطلبـی ازنظرِ فقیهـی مسلّم باشد و دلیل آن را تسالم ذکر کند، ولی فقیهی دیگر آن را مسئله‌ای اختلافی یا حد یک مسـئلهٔ عـادی فقهی که به‌واسطهٔ ادلهٔ اربعه اثبات می‌شود بداند و حتی فقیهی ممکن است نظر مخالف داشته باشد. نمونه

های زیر می‌تواند این مطلب را اثبات کند:

أ. در باب بیع سلم ازنظرِ کاشف الغطاء ذکر موضع تسلیم در آن مطلبی است که فقها بر آن تسالم دارند (۳۰۳)، ولی ابن‌عقیل ذکر آن را واجب نمی‌داند (۱۱٦).

ب. عبارت صریح صاحب مفتاح الکرامة که صدوقین را مخالف مسئله می‌داند: «و قد تسالم الأصحاب ما عدا الصدوقین علی أنّه إذا کان علی یساره أحد یسلّم تسلیمتین فقط و إنّما اختلفوا فی کیفیته کما عرفت» (حسینی عاملی، ٥٦١/٧).

ج. در باب شهادت تبرعی، فقیهی ادعای تسالم بر جواز آن مطلقاً کرده است (موسوی قزوینی، ۲۷٦/۲) اما فقیه دیگر، شواهدی را از فقها مبنی‌بر تفصیل در این حکم بین حق‌الله و حق‌الناس آورده است (ایروانی، ۸۱/۳).

د. سیدمحمدکاظم یزدی به‌طور صریح تفصیل بین ارث‌بری زوجه و وراث دیگر در صورت دین‌داشتن مورث را دارای اشکال دانسته و به قول صاحب مکاسب ایراد وارد کرده است که این مسئله را جزء موارد تسالم‌دانستن، هیچ وجهی ندارد (۱٤۳/۲) و... .

ثالثاً مفهوم تسالم نزد فقها ممکن است در مسئله‌ای فقهی باشد که بیشتر موارد ذکرشده از این قبیل بود و ممکن است در مسئله‌ای اصولی باشد؛ مانند «حیث تسالم فقهاء الإمامیة علی أنّه إذا تعارض الظاهر مع الأصل یقدم الأصل» (مغنیه، ۱۸٤/٥)، «تسالم فقهاء الإمامیة علی أن للّه فی کل واقعة حکماً یصیبها من أصاب، و یخطئها من أخطأ، و للمخطئ أجر، و للمصیب أجران» (همان، ٦٧/٦)، «و هذا هو الحق الذی تستدعیه القواعد الشرعیة، حیث تسالم فقهاء الإمامیة علی انه إذا تعارض الظاهر مع الأصل یقدم الأصل» (همان، ۳۰٤/۲).

نتیجه‌گیری

برآیند تحقیق حاضر عبارت است از اینکه اجماع به‌عنوان مستند و یکی از منابع استنباط احکام بررسی می‌شود. بنابراین، باید شرایط حجیت را که همان کاشفیت از قول معصوم باشد، داشته باشد. ازنظرِ تعداد افراد مجمعین، تعداد کم یا زیاد تأثیری در حجیت یا عدم‌حجیت آن ندارد و میزان، همان کاشفیت از رأی معصوم است؛ درنتیجه با تسالم فقها نسبتی ندارد، نه ازنظرِ مدرک‌بودن نه ازنظرِ تعداد افراد. لازم به ذکر است که اگر اجماع مدرکی باشد دیگر حجیت ندارد؛ زیرا یکی از شرایط حجیت اجماع عدم‌استناد یا احتمال استناد مجمعین به مدرک شرعی یا عقلی است و باوجود استناد یا احتمال استناد به دلیل، حیثیت کشف از قول معصوم ضعیف می‌شود و دلیل مجمعین را منحصر در مدارک قطعی یا احتمالی می‌کند و

باوجود آن مدارک نوبت به خود اجماع نمی‌رسد. به‌عبارت‌دیگر، ازآنجایی‌که فلسفهٔ حجیت اجماع، کاشفیتِ آن از دلیل و مأخذ معتبری است که به دست ما نرسیده است، اگر دلیل معلوم و معتبری باشد باید به مفاد آن دلیل فتوا داد نه اجماع و اگر دلیل آن ظنی باشد که از اعتبار ساقط است. بنابراین، اجماع مدرکی حجت نیست اما دربارهٔ تسالم، مهم نیست این تسالم از چه راهی حاصل شده است؛ خواه مدرکی در بین باشد یا خیر.

اتفاق اگر به‌معنای اتفاق‌نظر فقها در نظر گرفته شود تعداد کسانی که بر حکمی اتفاق‌نظر دارند، اهمیت دارد و شخصی که چنین ادعایی دربارهٔ حکمی دارد باید خود جستجو کند و آرا را دیده باشد. به‌عبارتی، در اتفاق، افراد موضوعیت دارند نه خود حکم؛ ضمن آنکه در حد همان مقداری که از آرا جستجو شده، اعتبار دارد؛ درحالی‌که در تسالم، حکم مورد تسالم موضوعیت داشته که نزد فقها قطعی است. البته در اینکه فقیه بدون جستجو و دیدن آرای فقها نمی‌تواند تسالم را دریابد شکی نیست اما مهم آن است که حکمی که مورد تسالم واقع شد، بدیهی است و نزد آنان حجیت دارد و اگر اتفاق را نیز هم‌معنای اجماع بگیریم، باز سخن همان است که در اجماع گذشت.

عدم‌خلاف اگر به‌معنای نیافتن مخالف در مسئله باشد، فقط در حد بررسی و تحقیق برای خود فقیه کاربرد دارد و نمی‌توان بر اساس آن حکم را صادر کرد؛ زیرا جزء ظنون است که دلیلی بر حجیت آن وجود ندارد و تفاوت تسالم با این معنا از عدم‌خلاف آن است که عدم‌خلاف جنبهٔ سلبی دارد اما تسالم جنبهٔ اثباتی و خصوصاً آنکه تنها ازنظرِ نیافتن مخالف در مسئله، عنوان عدم‌خلاف به کار رفته است اما در تسالم، بدیهی‌بودن آن نزد فقها دلیل حجیت آن است. اگر مراد از آن معنایی است که لازم ملزوم با اجماع باشد، همان طور که در تعبیر برخی از فقها وجود دارد، همان شرایط حجیت اجماع و رابطهٔ آن با تسالم اینجا نیز می‌آید و اگر آن را مرتبهٔ پایین‌تر از اجماع بدانیم باتوجه‌به آنچه که قبلاً گفته شد، ازآنجایی‌که دلیلی بر حجیت آن وجود ندارد نمی‌توان به آن استناد کرد و به‌هیچ‌وجه قیاس‌شدنی با تسالم نیست. اگر فقها عدم خلاف را مستند به شهرت کنند و به‌عبارتی دلیل شهرت عدم‌خلاف شود، در این صورت حجیت عدم خلاف با حجیت شهرت فتوایی گره می‌خورد و دربارهٔ رابطهٔ آن با تسالم در بحث شهرت فتوایی می‌آید.

دربارهٔ شهرت فتوایی نیز باید گفت: پایین‌تر از اتفاق و اجماع است و در حدی است که حکمی را اکثریت تأیید می‌کنند، ولی ازآنجایی‌که دلیل قطعی و معتبر بر اعتبار آن وجود ندارد نمی‌توان آن را به‌عنوان منبع استنباط پذیرفت. بنابراین، قابل قیاس با تسالم نخواهد بود.

دربارهٔ نسبت تسالم با ضرورت فقهی نیز به نظر می‌رسد شباهت بیشتری از بقیه با ضرورت فقهی دارد و به‌نوعی بداهت و مسلم‌بودن مسئله‌ای را نزد فقیه بیان می‌کند اما حداقل سه تفاوت عمده بین این دو می

توان شمرد؛ ۱. در ضرورت فقهی، موضوعی که ضرورت و بداهت دارد مسئله‌ای کلـی و بـه‌عبـارتی عنـوان فقهی عامی است که فروعات زیادی بر آن مترتب می‌شـود، امـا تسـالم همـهٔ مسـائل و فروعـات را شـامل می‌شود و رد پای تسالم را در کلمات فقها و در هر مسئلهٔ جزئی می‌توان یافت؛ ۲. مسـئله‌ای کـه ضـرورت دارد نزد همهٔ فقهای مذهب بدیهی است و به‌عبارتی مسئلهٔ بین فقها عمومیت دارد و همه بـه آن اذعـان مـی کنند، ولی در تسالم امکان نظر مخالف همان طور که گذشت وجود دارد و این نشان مـی‌دهـد فقیهـی کـه ادعای تسالم کرده است، خود آن را مسلّم پنداشته است و ممکن است ازنظرِ فقیه دیگری آن مسـئله مسـلّم نباشد؛ ۳. ضرورت فقهی مربوط به مسائل فقهی است، اما تسالم فقها هم در خصوص مسائل فقهی ممکن است ادعا شود و هم در مسائل اصولی؛ درنتیجه تسالم با هیچ‌کدام از مفـاهیم یادشـده قرابـت معنـایی یـا ترادف ندارد.

منابع

آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین، کفایة الأصول، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱٤۰۹ق.

آل‌طوق قطیفی بحرانی، احمدبن‌صالح، الرسائل الأحمدیة، چاپ‌اول، قم: دار المصطفی لإحیاء التراث، ۱٤۱۹ق.

آمدی، علی‌بن‌محمد، الأحکام فی اصول الأحکام، چاپ‌دوم، دمشق: مکتب اسلامی، ۱٤۰۲ق.

آملی، هاشم، المعالم المأثورة، چاپ‌اول، قم: مؤلف الکتاب، ۱۴۰۶ق.

ابن‌ادریس، محمدبن‌احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ‌دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۰ق.

ابن‌بابویه، علی‌بن‌حسین، مجموعه فتاوی ابن‌بابویه، چاپ‌اول، قم: بی‌نا، بی‌تا.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، لسان العرب، چاپ‌سوم، بیروت: دار الفکر، ۱٤۱٤ق.

اشرفی شاهرودی، مصطفی، درس خارج فقه، ۹۱/۸/۱٦، *https://www.eshia.ir*

اصفهانی، محمدحسین، حاشیهٔ کتاب المکاسب، چاپ‌اول، قم: انوار الهدی، ۱٤۱۸ق.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین، الاجتهاد و التقلید: مطارح الأنظار، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، بی‌تا.

ـــــــــــــــــــــ فرائد الاصول، چاپ‌پنجم، قم: اسلامی، ۱٤۱٦ق.

ـــــــــــــــــــــ کتـاب المکاسـب المحرمـة و البیـع و الخیـارات، چـاپ‌اول، قـم: کنگـرهٔ جهـانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱٤۱۵ق.

ایروانی، باقر، دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، چاپ‌دوم، قم: بی‌نا، ۱٤۲۷ق.

ایوان کیفی، محمدتقی‌بن‌عبدالرحیم، الاجتهاد و التقلید: الفصول الغرویة، چاپ‌اول، قم: دار احیاء العلوم الإسلامیة، بی‌تا.

باهری، محمد، نگرشی بر حقوق جزای عمومی (تقریرات)، چاپ‌اول، تهران: مجد، ۱۳۸۰.

بجنوردی، حسن، القواعد الفقهیة، چاپ‌اول، قم: هادی، ۱٤۱۹ق.

بروجردی، حسین، تبیان الصلاة، چاپ‌اول، قم: گنج عرفان، ۱٤۱٦ق.

بهبهانی، محمدباقربن‌محمداکمل، تعلیقة علی ذخیرة المعاد، چاپ‌اول، کربلا: مرکز احیاء التراث، ٤۳۷ق.

ــــــــــــــــــــــ مصابیح الظلام، چاپ‌اول، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱٤۲٤ق.

تبریزی، جواد، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، چاپ‌سوم، قم: اسماعیلیان، ۱٤۱٦ق.

جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ‌اول، بیروت: دار العلم للملایین، ۱٤۱۰ق.

جوادی آملی،عبدالله، درس خارج فقه، ۹۵/۱۲/۷.*https://www.eshia.ir*

حسن، خالد رمضان، معجم اصول الفقه، چاپ‌اول، قاهره: المدنی، ۱٤۱۸ق.

حسینی شاهرودی، سیدمحمودبن‌علی، کتاب الحج، چاپ‌اول، قم: انصاریان، ۱٤۰۲ق.

حسینی عاملی، محمدجوادبن‌محمد، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، چاپ‌اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۹ق.

حسینی مراغی، عبدالفتاح‌بن‌علی، العناوین الفقهیة، چاپ‌اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۷ق.

حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، چاپ‌اول، قم: دار التفسیر، ۱٤۱٦ق.

خمینی، روح‌الله، الاجتهاد و التقلید: تنقیح الأصول، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره)، ۱٤۱۸ق.

ــــــــــــ البیع، به‌تقریر حسن طاهری خرم‌آبادی، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امـام الخمینی (قدس سره)، ۱٤۲۸ق.

ــــــــــــ کتاب الطهارة، چاپ‌اول، قم: حکمت، ۱۳۷٦ق.

خمینی، سیدمصطفی، کتاب البیع، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره)، ۱٤۱۸ق.

خوارزمی، محمدبن‌احمد، مفاتیح العلوم، چاپ‌اول، بیروت: دار المناهل، ۱٤۲۸ق.

خویی، ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی، چاپ‌اول، قم: مؤسسهٔ احیاء آثار الإمام الخوئی، ۱٤۱۸ق.

ــــــــــــ الهدایة فی الأصول، چاپ‌اول، قم: صاحب الامر(عج)، ۱٤۱۷ق.

خویی، محمدتقی، الشروط او الالتزامات التبعیة فی العقود، چاپ‌اول، بیروت: دار المورخ العربی، ۱٤۱٤ق.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، مفردات الفاظ القرآن، چاپ‌اول، سوریه: دار العلم، ۱٤۱۲ق.

زحیلی، وهبه، اصول الفقه الاسلامی، چاپ‌اول، دمشق: دار الفکر، ۱٤۰٦ق.

ساعدی، جعفر، «اجماع در اندیشهٔ شیعی»، فصلنامهٔ فقه اهل بیت(ع)، ش٤۲، ۱۳۸٤، صص۱۵۰تا۱۹۹.

سبحانی تبریزی، جعفر، الوسیط فی اصول فقه، چاپ‌چهارم، قم: مؤسسهٔ امام صادق(ع)، ۱۳۸۸.

سیفی مازندرانی، علی‌اکبر، دلیل تحریر الوسیلة، چاپ‌اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱٥ق.
شبیری زنجانی، سید موسی، ۱۳۹٤/۱۰/۷، *https://www.eshia.ir*
شریعت اصفهانی، فتح‌اللەبن‌محمدجواد، ابانة المختار فی ارث الزوجة من ثمن العقار، چاپ‌اول، قم: دار القرآن الکریم، ۱٤۰٥ق.
شوکانی، محمد، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الأصول، چاپ‌اول، دمشق: دار الکتاب العربی، ۱٤۱۹ق.
شهید ثانی، زین الدین‌بن‌علی، مسالک الأفهام الی تنقیح شرائع الإسلام، چاپ‌اول، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱٤۱۳ق.
صاحب‌بن‌عباد، اسماعیل‌بن‌عباد، المحیط فی اللغة، چاپ‌اول، بیروت: عالم الکتاب، ۱٤۱٤ق.
صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ‌هفتم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
صدر، محمد، ماوراء الفقه، چاپ‌اول، بیروت: دار الأضواء، ۱٤۲۰ق.
صدر، محمدباقر، المعالم الجدیدة للاصول، چاپ‌دوم، تهران: النجاح، ۱۳۹٥ق.
صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، الحاشیة علی الإلهیات، چاپ‌اول، قم: بیدار، بی‌تا.
طباطبایی حکیم، محمدسعید، مصباح المنهاج: کتاب الطهارة، چاپ‌اول، قم: المنار، بی‌تا.
طباطبایی یزدی، محمدکاظم، حاشیة المکاسب، چاپ‌دوم، قم: اسماعیلیان، ۱٤۲۱ق.
طباطبایی، علی‌بن‌محمد، ریاض المسائل، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱٤۱۸ق.
طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد، مجمع البحرین، چاپ‌سوم، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱٤۱٦ق.
علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، چاپ‌دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۳ق.
ـــــــــــــــــــ، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، چاپ‌اول، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱٤۱۲ق.
علم‌الهدی، علی‌بن‌حسین، رسائل، چاپ‌اول، قم: دار القرآن الکریم، ۱٤۰٥ق.
غزالی، محمدبن‌محمد، المستصفی فی علم الاصول، چاپ‌اول، بیروت: دار الارقم، بی‌تا.
فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، کتاب العین، چاپ‌دوم، قم: هجرت، ۱٤۱۰ق.
فیومی، احمدبن‌محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ‌اول، قم: دار الرضی، ۱٤۱۸ق.
کاشف الغطاء نجفی، حسن‌بن‌جعفر، انوار الفقاهة؛ کتاب البیع، چاپ‌اول، نجف: مؤسسۀ کاشف الغطاء، ۱٤۲۲ق.
کوه‌کمری، سید محمدبن‌علی‌حجت، کتاب البیع، چاپ‌دوم: قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰۹ق.
گلپایگانی، محمدرضا، الدر المنضود فی احکام الحدود، چاپ‌اول، قم: دار القرآن الکریم، ۱٤۱۲ق.
گلدوزیان، ایرج، حقوق جزای عمومی ایران، چاپ‌چهارم، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۷٦.

مامقانی، محمدحسن‌بن‌عبدالله، حاشیة علی رسالة فی قاعدة من ملک، چاپ‌اول، قم: مجمـع الـذخائر الإسـلامیة، ۱۳۵۰ق.

ـــــــــــــــ، غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب، چاپ‌اول، قم: مجمع الـذخائر الإسـلامیة، ۱۳۱٦ق.

محسنی، مرتضی، دورهٔ حقوق جزای عمومی، مسئولیت کیفری، چاپ‌اول، تهران: گنج دانش، ۱۳۷٦.

محقق سبزواری، محمدباقربن‌محمدمؤمن، ذخیرة المعاد فی شرح الإرشاد، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱٤۲۷ق.

مرتضی زبیدی، محمدبن‌محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ‌اول، بیروت: دار الفکر، ۱٤۱٤ق.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ‌اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳٦۸.

مصطفوی، محمدکاظم، فقه المعاملات، چاپ‌اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۲۳ق.

ـــــــــــــــ، مائة قاعدة فقهیة، چاپ‌چهارم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۲۱ق.

مصطفوی، سیدکاظم، درس خارج فقه، 88/07/20؛ ۹۰/۱۰/۱۷؛ ۹۱/۱۰/۲۷؛ ۹۰/۱۰/۱۳؛ ۹۷/۹/۱۹ ؛ ۹۵/٦/۲۸؛ ۹۸/۱/۲۸، *https://www.eshia.ir*.

مظاهری، درس خارج فقه، ۹۰/۱/۱۵.

مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ‌پنجم، قم: نشر اسلامی، ۱٤۳۰ق.

مغنیه، محمدجواد، فقه الإمام الصادق(ع)، چاپ‌دوم، قم: انصاریان، ۱٤۲۱ق.

مقتدایی، مرتضی، درس خارج فقه، ۹٦/۷/۳۰، *https://www.eshia.ir*.

مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد، زبدة البیان فی احکام القرآن، چاپ‌اول، تهران: المکتبة الجعفریة، بی‌تا.

مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، بـه‌تقریر احمـد قدسـی، چـاپ‌دوم، قـم: مدرسـهٔ امـام علـی‌بن‌ابی‌طالـب(ع)، ۱٤۲۸ق.

ـــــــــــــــ، کتاب النکاح، چاپ‌اول، قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع)، ۱٤۲٤ق.

ـــــــــــــــ، الربا و البنک الإسلامی، چاپ‌اول، قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع)، ۱٤۲۲ق.

موسوی اردبیلی، عبدالکریم، فقه الحدود و التعزیرات، چاپ‌دوم، قم: مؤسسة النشر لجامعة المفید(ره)، ۱٤۲۷ق.

موسوی بجنوردی، محمد، قواعد فقهیه، چاپ‌سوم، تهران: عروج، ۱٤۰۱ق.

موسوی خوانساری، احمد، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، چاپ‌دوم، قم: اسماعیلیان، ۱٤۰۵ق.

موسوی قزوینی، علی، ینابیع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، چاپ‌اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۲٤ق.

میرزای قمی، ابوالقاسم‌بن‌محمدحسن، جامع الشتات فی اجوبة السؤالات، چاپ‌اول، تهران: کیهان، ۱٤۱۳ق.

نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، چاپ‌اول، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، ۱۳۷٦.

ـــــــــــــــ، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب،چاپ‌اول، تهران: محمدی، ۱۳۷۳ق.

نراقی، احمدبن‌محمدمهدی، عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام، چاپ‌اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤١٧ق.

ـــــــــــــــــــ، رسائل و مسائل، چاپ‌اول، قم: کنگرۀ نراقیین ملا مهدی و ملا احمد، ١٤٢٢ق.

هاشمی شاهرودی، محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ‌اول، قم: مؤسسۀ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع)، ١٤٢٦ق.

همدانی، رضابن‌محمدهادی، حاشیه کتاب المکاسب، چاپ‌اول، قم: جناب مؤلف، ١٤٢٠ق.